[Texte d’une conférence prononcée à Paris en janvier 2002]

REBELLES ET REBELLION

Alain de Benoist

Puisque nous voici réunis autour de l’idée de rébellion, la première des choses à faire est certainement de s’interroger sur la définition du rebelle. Et la meilleure façon de le faire est peut-être de comparer la figure du rebelle à deux autres figures, dont le nom commence d’ailleurs par la même lettre : le révolté et le révolutionnaire. Ces trois figures ont bien entendu des points communs. Le rebelle, le révolté et le révolutionnaire, par exemple, incarnent tous trois une légitimité qui s’oppose à la légalité de l’ordre établi. Mais il y a aussi entre eux des différences.

Le révolté est sans nul doute de tous les temps. Notre passé en est un éloquent témoignage. L’histoire de la France et de l’Europe peut en effet se lire comme une suite presque ininterrompue de révoltes populaires, de mouvements de protestation et de soulèvements insurrectionnels. Des plus anciennes jacqueries paysannes jusqu’à la révolte de la Vendée, de l’époque de Cartouche et de Mandrin jusqu’au soulèvement des canuts lyonnais, de la Guerre des Paysans allemands jusqu’à la très socialiste et très patriotique Commune de Paris, l’indocilité persistante de certaines provinces et de certains milieux sociaux, insurgés, réfractaires et insoumis, est une constante de notre histoire que l’historiographie officielle a trop souvent négligée. Pour ne donner qu’un exemple, alors que certains historiens avaient cru pouvoir parler de « relatif apaisement » à partir de 1670, Jean Nicolas a pu repérer tout récemment quelque 8 500 actes de rébellion ou de révolte en France entre 1661 et 1789 (1). De génération en génération, on se révolte contre la tyrannie, contre la pression fiscale ou l’injustice sociale, contre l’absolutisme, contre les pouvoirs en place. La cible est tantôt le prince, tantôt le prêtre, tantôt l’affameur ou le tyran. A chaque fois, le rejet d’une contrainte insupportable se double d’un véritable instinct de refus, bien souvent entretenu par l’appartenance culturelle ou linguistique, la solidarité professionnelle ou sociale, la claire conscience d’appartenir à une entité collective.

Les révoltes n’ont évidemment pas touché seulement l’Ancien Régime, elles se sont aussi poursuivies sous la République. L’avènement de l’idéologie des droits de l’homme n’a en effet rien résolu. En universalisant certaines valeurs particulières, elle a mis fin à certaines oppressions, mais en a aussitôt suscité de nouvelles. En se souciant avant tout des individus, elle a négligé les communautés et les peuples. En posant sous une forme exclusivement juridique et morale, en l’occurrence sous l’angle des droits subjectifs inhérents à la nature humaine, des problèmes liés à la notion essentiellement politique de liberté, elle s’est interdit d’aller au fond des choses.

Le révolutionnaire, lui, apparaît dans des circonstances historiques bien particulières. Par rapport au révolté, il présente surtout deux grands traits caractéristiques : d’une part, il est doté d’une conscience idéologique beaucoup plus

forte et, d’autre part, il manifeste une exigence de transformation beaucoup plus radicale. C’est pourquoi il s’oppose à ce qu’il regarde comme purement instinctif, voire naïf, dans la simple révolte. C’est pourquoi également il rejette tout réformisme : à l’idéologie dominante, il entend opposer une autre façon de voir le monde. Le révolutionnaire est bien à cet égard une figure de la modernité, qui ne peut véritablement apparaître qu’à l’époque où les idéologies profanes ont pris le relais des grands récits religieux, à l’époque aussi où la société, travaillée de l’intérieur, peut exploser sous l’effet des actions révolutionnaires.

Cependant, à côté des révoltés et des révolutionnaires, il y a aussi les dissidents, les libres-penseurs et les libertins, les inventeurs de samizdats avant la lettre, les victimes des chasseurs de sorcières et des tribunaux de la Sainte Inquisition, tous ceux qui au cours de l’histoire ont été persécutés, censurés, emprisonnés pour crime de non-conformité aux orthodoxies du moment — tous ceux qui, de siècle en siècle, se succèdent et se répondent, formant une longue chaîne fraternelle dont les maillons sont les mots d’ordre de la pensée libre. Ceux-là sont déjà des rebelles, et ils existent toujours aujourd’hui. Ce sont ceux qui dérangent, ceux sur qui les tenants de la pensée unique ont choisi de faire le silence. Quand ils ne sont pas embastillés, ils sont tenus à l’écart. Leurs publications sont au mieux tolérées, rejetées dans la marginalité. Ils sont ainsi condamnés à une sorte de mort médiatique et sociale.

Comme le révolté, le rebelle refuse l’ordre dominant du monde au sein duquel il a été jeté. Comme le révolutionnaire, il le refuse au nom d’un autre système de valeurs, d’une autre conception du monde, qu’il trouve en lui-même et dont il est le porteur. Cependant, contrairement au révolté ou au résistant, le rebelle tire avant tout de lui-même ce qui inspire son attitude. La révolte est liée à une situation, à une conjoncture qui en constitue la cause. Elle prend fin lorsque cette cause a disparu, et que la situation a changé. La rébellion n’est pas seulement liée aux circonstances. Elle est d’ordre existentiel. Le rebelle ressent physiquement l’imposture, il la ressent d’instinct. On devient révolté, mais on naît rebelle. Le rebelle est rebelle parce que tout autre mode d’existence lui est impossible. Le résistant cesse de résister quand il n’a plus les moyens de résister. Le rebelle, même emprisonné, continue d’être un rebelle. C’est pourquoi, s’il peut être perdant, il n’est jamais vaincu. Les rebelles ne peuvent pas toujours changer le monde. Le monde, lui, ne pourra jamais les changer.

Le rebelle peut être actif ou méditatif, homme de connaissance ou d’action. Sur le plan stratégique, il peut être lion ou renard, chêne ou roseau. Il y a des rebelles de toutes sortes. Ce qu’ils ont en commun est une certaine capacité de dire non. Le rebelle est celui qui ne cède pas. Celui qui refuse, celui qui dit : je ne peux pas. Il est celui qui dédaigne ce que recherchent les autres : les honneurs, les intérêts, les privilèges, la reconnaissance sociale. A la table de jeu, il est celui qui ne joue pas le jeu. L’esprit du temps glisse sur lui comme la pluie sur les canards. Esprit libre, homme libre, il ne met rien au-dessus de la liberté. Il est la liberté même. « Est rebelle, écrit Jünger, quiconque est mis par la loi de sa nature en rapport avec la liberté » (2).

Face à un monde pour lequel il n’éprouve que mépris amusé ou dégoût affirmé, le rebelle ne peut se satisfaire de l’indifférence, car celle-ci est encore trop proche de la

neutralité. Le rebelle est fait pour la lutte, fût-elle sans espoir. Le rebelle s’éprouve comme étranger au monde qu’il habite, mais sans jamais cesser de vouloir l’habiter : il sait qu’on ne peut nager à contre-courant qu’à condition de ne pas quitter le lit du fleuve. La distance intérieure qui est la sienne ne l’amène pas à refuser le contact, car il sait que ce contact est nécessaire à la lutte. Et s’il a « recours aux forêts », pour reprendre une expression connue, ce n’est pas pour s’y réfugier — bien qu’il soit souvent un proscrit —, mais pour y reprendre des forces vives. D’ailleurs, dit encore Ernst Jünger, « la forêt est partout présente. Il existe des forêts au désert comme dans les villes, où le Rebelle vit caché sous le masque de quelque profession. Il existe des forêts dans sa patrie, comme sur tout autre sol où peut se déployer sa résistance. Mais il existe surtout des forêts sur les arrières mêmes de l’ennemi ».

Le révolutionnaire entend parvenir à un but là où le rebelle incarne avant tout un état d’esprit et un style. Mais bien entendu, le rebelle sait aussi se fixer des objectifs. Par rapport au monde qui l’entoure, par rapport au « cours historique », c’est-à-dire à la conjoncture, il s’efforce d’identifier le moment favorable et de saisir ce moment. Pour rompre l’encerclement, pour tenter d’introduire un grain de sable dans la machine, il raisonne sur des situations concrètes. En cela, il est avant tout mobile. Il mobilise la pensée, et il use d’une pensée mobile. Il n’est pas soldat, mais partisan. Il ne se tient pas derrière une ligne de front — il sait traverser tous les fronts.

*

Contre quoi doit-on se rebeller aujourd’hui ? Devant la montée de la pensée unique, devant la montée d’une vague prodigieuse de ce qu’il faut bien appeler le conformisme planétaire, devant les pathologies diverses qui affligent nos sociétés, devant les menaces variées qui pèsent sur elles et assombrissent leur avenir, on n’a que l’embarras du choix. Il me semble cependant que la plupart de ces phénomènes vis-à-vis desquels nous cherchons à réagir ont en grande partie une cause commune, qu’ils se révèlent comme autant de conséquences d’une idéologie bien précise, idéologie séculaire et polymorphe que je propose d’appeler l’idéologie du Même.

L’idéologie du Même est une idéologie qui se déploie à partir de ce qu’il y a de commun à tous les hommes. Plus précisément, elle se déploie en ne tenant compte que de ce qui leur est commun et en l’interprétant comme le Même, c’est-à-dire qu’elle vise à l’alignement. Elle se réclame fréquemment de l’égalité, mais d’une égalité purement abstraite : en l’absence d’un critère précis permettant de l’apprécier concrètement, l’égalité n’est en effet qu’un autre nom du Même. L’idéologie du Même pose donc l’égalité humaine universelle comme une égalité en soi, déconnectée de tout élément concret qui permettrait précisément de constater ou d’infirmer cette égalité. C’est une idéologie allergique à tout ce qui spécifie et caractérise en propre, qui interprète toute distinction comme potentiellement dévalorisante, qui tient les différences comme contingentes, transitoires, inessentielles ou secondaires. Son moteur est l’idée d’Unique. L’unique est ce qui ne supporte pas l’Autre, et entend tout ramener à l’unité : Dieu unique, civilisation unique, pensée unique.

Cette idéologie se veut à la fois descriptive et normative, puisqu’elle pose l’identité

fondamentale de tous les hommes aussi bien comme un fait acquis que comme un objectif désirable et réalisable — sans jamais (ou rarement) s'interroger sur l'origine de cet écart entre le déjà-là et la réalité à venir. Elle semble ainsi procéder de l'être au devoir-être. Mais en réalité, c'est sur la base de sa propre normativité, de sa propre conception du devoir-être, qu'elle postule un être unitaire imaginaire, simple reflet de la mentalité qui l'inspire.

Dans la mesure où elle affirme l'identité foncière des individus, l'idéologie du Même se heurte bien entendu à tout ce qui, dans la vie concrète, de toute évidence les différencie. Il lui faut alors expliquer que ces différences ne sont que des spécifications secondaires, fondamentalement insignifiantes. Les hommes, nous dit-elle, peuvent bien différer en apparence, ils n'en sont pas moins les mêmes. Essence et existence sont ainsi disjointes, comme le sont l'âme et le corps, l'esprit et la matière, et même les droits (posés des attributs de la « nature humaine ») et les devoirs (qui ne s'exercent qu'au sein d'une relation sociale, dans un contexte précis). L'existence concrète ne serait qu'un habillage trompeur qui empêcherait de voir l'essentiel. Il s'en déduit que l'idéologie du Même n'est elle-même pas unitaire dans son postulat. Héritière du mythe de la caverne platonicien comme de la distinction théologique de l'être créé et de l'être incréé, elle est de structure et d'inspiration dualiste, en ce sens qu'elle ne peut poser la perspective du Même qu'en s'appuyant sur quelque chose qui soit extérieur à la diversité ou qui la transcende.

Pour éradiquer la diversité, pour reconduire l'humanité à l'unité politique et sociale, l'idéologie du Même a le plus souvent recours, dans ses formulations profanes, aux théories qui placent dans la superstructure sociale, les effets de domination, l'influence de l'éducation ou du milieu, la cause de ces distinctions qu'elle regarde comme un mal transitoire. La source du mal social est ainsi placée à l'extérieur de l'homme, comme si l'extérieur n'était pas d'abord le produit et le prolongement de l'intérieur. En modifiant les causes externes, on pourrait transformer le for intérieur de l'homme, ou bien encore faire apparaître sa véritable « nature ». Pour y parvenir, on aura recours, tantôt à des méthodes autoritaires et coercitives, tantôt à des conditionnements ou contre-conditionnements sociaux, tantôt au « dialogue » et à l'« appel à la raison », sans d'ailleurs obtenir plus de résultats dans un cas que dans l'autre — l'échec étant toujours attribué, non à une erreur dans les postulats de départ, mais au caractère encore insuffisant des moyens employés. L'idée sous-jacente est celle d'une société pacifiée ou parfaite, ou du moins d'une société qui deviendrait « juste » dès lors que l'on aurait fait disparaître toutes les contingences extérieures qui empêchent l'avènement du Même.

L'idéologie du Même est aujourd'hui largement dominante. On pourrait même dire qu'elle est à la fois la norme fondamentale d'où découlent toutes les autres, et la norme unique d'une époque sans normes qui ne veut en connaître aucune autre. Mais elle a aussi une histoire. L'idéologie du Même a d'abord été formulée au plan théologique. Elle apparaît en Occident avec l'idée chrétienne que tous les hommes, quelles que soient leurs caractéristiques propres, quel que soit le contexte particulier de leur existence propre, sont titulaires d'une âme en égale relation avec Dieu. Tous les hommes sont par nature égaux dans la dignité d'avoir été créés à l'image du Dieu unique. Le corollaire, qui a été longuement développé par saint Augustin, est celui d'une humanité fondamentalement une, dont toutes les composantes seraient

appelées à évoluer dans la même direction en réalisant entre elles une convergence toujours plus grande. C'est la racine chrétienne de l'idée de progrès. Ramenée sur terre, au travers du lent processus de sécularisation, cette idée donnera naissance à celle d'une raison commune à tous — « une et entière en chacun », dira Descartes —, dont tout homme participerait à raison même de son humanité.

Je n'ai évidemment pas le temps d'examiner ici la façon dont l'idéologie du Même a engendré au sein de la culture occidentale toutes les stratégies normatives/répressives qu'a si bien décrites par Michel Foucault. Je rappellerai seulement que l'Etat-nation, au cours de sa trajectoire historique, s'est moins soucié d'intégrer que d'assimiler, c'est-à-dire de réduire encore les différences en uniformisant la société globale. Ce mouvement a été poursuivi et accéléré par la Révolution de 1789 qui, fidèle à l'esprit de géométrie, a décrété la suppression de tous les corps intermédiaires que l'Ancien Régime avait laissé subsister. On ne veut plus dès lors connaître que l'humanité et, parallèlement, une citoyenneté dont on conçoit l'exercice comme participation à l'universalité de la chose publique. Les Juifs deviennent des « citoyens comme les autres », les femmes « des hommes comme les autres ». Ce qui les spécifie en propre, l'appartenance à un sexe ou à un peuple, est réputé inexistant ou tenu de se faire invisible en se cantonnant dans la sphère privée. Les grandes idéologies modernes s'ordonnent dès lors à un idéal d'instauration ou de restauration de l'unité générale. Elles rêveront en effet, tantôt de l'unification du monde par le marché, tantôt d'une société « homogène » purgée de toute négativité sociale « étrangère », tantôt d'une humanité réconciliée avec elle-même en ayant enfin retrouvé son propre. L'idéal politique sera l'effacement progressif des frontières, qui séparent arbitrairement les hommes : on se dira « citoyen du monde », comme si le « monde » était — ou pouvait être — une entité politique.

A l'époque de la modernité, comme chacun le sait, cette tendance à l'homogène a été poussée au maximum dans les sociétés totalitaires par un pouvoir central se posant comme seul foyer de légitimité possible. Dans les sociétés postmodernes occidentales, le même résultat est obtenu par la marchandisation du monde. Procédé plux doux, mais aussi plus efficace : le degré d'homogénéité des sociétés occidentales actuelles excède largement celui des sociétés totalitaires du siècle passé.

C'est cette idéologie du Même que nous voyons aujourd'hui étendre partout son emprise. C'est elle qui est à la source de l'éradication progressive des spécificités culturelles et des modes de vie différenciés. C'est elle qui est à la source de l'indifférenciation croissante des rôles sociaux masculins-féminins, comme elle est à la source d'une immigration massive, incontrôlée, qui engendre chaque jour des pathologies sociales de grande ampleur. C'est elle enfin qui se donne à saisir dans l'avènement de la nouvelle religion des droits de l'homme, qui prétend soumettre la Terre entière à ses diktats juridiques et moraux.

L'anthropologie culturelle du XXe siècle s'était fondée sur un postulat relativiste, en l'occurrence la conviction que les idées, les valeurs et les comportements caractéristique de chaque peuple ou de chaque culture ne peuvent être compris et appréciés que dans le contexte de ce peuple ou de cette culture. Ce postulat, qui

dérivait en partie des représentations organicistes de la philosophie politique romantique du siècle précédent, est lui-même aujourd'hui de plus en plus abandonné sous l'effet de cette idéologie des droits de l'homme, qui prétend éduquer le monde entier en soumettant toutes les cultures aux mêmes valeurs fondamentales, qui ne sont que les valeurs spécifiques d'une culture particulière (3). Sous couvert de générosité, un nouvel impérialisme se met ainsi en place, car ceux qui cherchent à supprimer partout les différences cherchent en fait à faire ressembler toutes les cultures à la leur. C'est une loi qui s'est vérifiée partout dans l'histoire.

L'idéologie du Même est en outre parfaitement contradictoire. Alors même qu'elle se veut au premier chef unificatrice, elle institue une césure infranchissable entre l'humanité et le reste du vivant, tandis qu'à l'intérieur des sociétés humaines, elle entraîne, du fait de ses postulats individualistes, une désagrégation toujours plus accentuée des structures d'existence commune.

La visée universaliste est en effet toujours liée à l'individualisme, car elle ne peut poser l'humanité comme fondamentalement une qu'en la concevant comme composée d'atomes inviduels, envisagés le plus abstraitement possible, c'est-à-dire hors de tout contexte et de toute médiation. C'est pourquoi elle vise à faire disparaître tout ce qui fait écran entre l'individu et l'humanité : cultures populaires, communautés vivantes, corps intermédiaires, modes de vie différenciés. L'idéologie du Même étend son emprise en détruisant les différences, mais aussi en détruisant ce qui ordonne ces différences, les structures souples, elles-mêmes différenciées, au sein desquelles elles s'inscrivent. S'attaquant à des différences qui sont toujours ordonnées organiquement, elle suscite du même coup l'émiettement et la division. Faute d'un cadre intégrateur, la fièvre de l'Un aboutit à la dissolution du lien social.

Cette montée de l'individualisme, dont se félicitent les libéraux, a aussi engendré l'avènement de l'Etat-Providence, dont ils se désolent. C'est une constatation paradoxale, mais qui relève d'une parfaite logique. Plus les structures communautaires s'effondraient, plus l'Etat devait prendre à sa charge la demande de solidarité des individus. Inversement, plus il les sécurisait, plus il les dispensait « de l'entretien des appartenances familiales ou communautaires qui constituaient auparavant d'indispensables protections » (4). Mouvement dialectique et cercle vicieux : d'un côté, la société différenciée se défait, de l'autre l'Etat homogénéisant progresse du même pas que l'individualisme. Plus il y a d'individus isolés, plus l'Etat peut les traiter uniformément.

Concurrentes et opposées entre elles, les grandes idéologies modernes ont en s'affrontant encore aggravé les divisions, les dissociations produites par la diffusion de l'individualisme. Ce résultat, lui aussi paradoxal, n'a fait que les stimuler dans leur ambition : face au spectre de l'« anarchie », de la « dissolution sociale », de la lutte des classes, de la guerre civile ou de l'anomie sociale, elles n'en ont plaidé qu'avec plus de force pour l'alignement dans le présent et le nivellement dans le futur. Le problème, c'est que l'idéologie du Même ne peut qu'exiger l'exclusion radicale de ce qui ne peut pas être réduit au Même. L'altérité irréductible devient l'ennemi prioritaire, qu'il faut éradiquer à tout prix. C'est le ressort de toutes les idéologies totalitaires : il faut éliminer ces « hommes en trop » qui font obstacle, de par leur existence même, à l'avènement d'une société homogène ou d'un monde unifié. Qui parle au nom de

l'« humanité » place inévitablement ses adversaires hors humanité.

Les tenants de l'idéologie du Même n'en présentent pas moins, régulièrement, la pensée de la différence comme synonyme d'une pensée de l'exclusion. Ils assurent, à l'inverse, que le respect de l'Autre est proportionnel au degré de similitude. L'affirmation de l'égalité se poserait ainsi, non seulement comme indissociable de la négation de la différence, mais comme la conséquence de cette négation. Mais c'est en réalité l'inverse qui est vrai. La preuve en est, d'abord, que toutes les dictatures ont recherché l'homogénéité et l'uniformité, ensuite que la pensée de l'in-différence, la pensée de la similitude, loin de favoriser le rapprochement, la compréhension et l'harmonie, ne cesse de déboucher sur d'autres formes de concurrence sociale et d'hostilité généralisée. Non seulement la différence resurgit toujours, car il n'y a pas deux êtres vivants qui soient en tous points identiques, mais elle resurgit avec d'autant plus de force qu'on cherche à la supprimer (5).

Hostile à la différence, l'idéologie du Même conduit finalement à l'indifférenciation. Or, l'indifférenciation est toujours le signe de la désintégration sociale, et cette désintégration ne peut qu'engendrer à son tour des conduites agressives et hostiles. Les hommes ont en effet peur du Même, au moins sinon plus que de l'Autre. Les idéologies dominantes croient de manière irénique que l'homogénéisation du monde ne pourrait avoir qu'une fonction pacifiante parce qu'elle permettrait une meilleure « compréhension ». On voit au contraire comment elle suscite en retour des crispations identitaires, réveille des irrédentismes séculaires, engendre des nationalismes convulsifs. A l'intérieur même des sociétés, l'idéologie du Même généralise la rivalité mimétique si bien décrite par René Girard, exacerbant le désir de se distinguer avec d'autant plus de force qu'elle interdit la distinction. Le Même s'avère ainsi profondément polémogène. Au mieux, il généralise l'indifférence et l'ennui. Au pis, il entraîne des réactions violentes et déchaîne les passions.

*

L'idéologie du Même s'épanouit aujourd'hui sous nos yeux avec le phénomène de la mondialisation. Nous avons déjà eu l'occasion d'en parler il y a quelques années (6). Mais il faut y revenir, puisque la mondialisation — dite aussi globalisation — constitue désormais, qu'on le veuille ou non, le cadre de notre histoire présente.

Rendue possible par l'effondrement du système soviétique et le développement prodigieusement rapide des procédés de communication électroniques, la mondialisation représente un processus d'unification progressive de la Terre. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle unification. Celle qui s'effectue sous nos yeux s'opère sous l'horizon de la logique du capital et de l'idéologie de la marchandise. En d'autre termes, la Terre tend à s'unifier sous la forme d'un vaste marché. Le marché est par définition le lieu où les différences sont neutralisées, par réduction à de plus ou moins grandes quantités de cet équivalent universel qu'est l'argent. Le marché transforme tout en marchandise, tandis qu'inversement ce qui ne peut être transformé en marchandise échappe au marché. Avec la mondialisation, les pays développés passent de la société avec marché à la société de marché. Cela signifie que des pans entiers de la vie humaine qui y échappaient auparavant, à commencer

par les productions artistiques et culturelles, sont désormais inclus dans le marché, tandis que, parallèlement, le modèle du marché s'intériorise dans les esprits, entraînant peu à peu une réification généralisée des rapports sociaux.

On remarquera tout de suite que ce n'est pas la gauche « cosmopolite » qui a accompli la mondialisation, mais que celle-ci est bien plutôt l'œuvre de la droite libérale. C'est cette dernière qui a facilité, puis accompagné, l'accomplissement de la tendance séculaire du capitalisme à s'étendre toujours plus — le marché n'ayant pas d'autres bornes que lui-même. Le capitalisme s'est ainsi révélé plus efficace que le communisme pour supprimer les frontières, plongeant dans une douloureuse alternative ceux qui le combattaient hier au nom d'un idéal internationaliste.

Les effets de cette mondialisation marchande sans régulation, sans contrôle ni même orientation, de cette machine qui avance toute seule en écrasant tout sur son passage — ces effets sont bien connus. C'est d'abord la tendance à l'homogénéisation planétaire, à l'uniformisation des modes de vie et des comportements par généralisation d'un modèle anthropologique qui ramène l'homme à sa dimension de producteur-consommateur. La mondialisation tend à la monoculture mondiale. C'est ensuite, et par là même, un impérialisme qui n'ose pas dire son nom, puisque l'expansion planétaire du marché correspond à l'imposition unilatérale du mode vie occidental à la terre entière. Et c'est aussi le déchaînement, toujours à l'échelle planétaire, d'une vaste propagande publicitaire en faveur d'un idéal de vie réduit à la consommation et au divertissement, propagande qui se double d'un discrédit de tout modèle alternatif, d'une célébration obsessionnelle de l'ordre établi par un système médiatique dont le principal plaisir est de se contempler lui-même dans le miroir qu'il se tend, et de la mise en place, accélérée encore depuis les événements du 11 septembre dernier, d'une sorte de Panopticon planétaire : l'avènement de la société de contrôle et de surveillance totale.

La mondialisation, c'est encore l'abolition du temps et de l'espace. Tout arrive et se propage désormais en « temps zéro », c'est-à-dire instantanément. Les attentats de New York et de Washington se sont déroulés au même moment sur toutes les télévisions du monde, les transactions commerciales s'opèrent en quelques secondes à la surface de la planète, la moindre crise locale se propage immédiatement dans le monde entier. L'espace est pareillement aboli. Les territoires perdent chaque jour un peu plus de leur importance. Les frontières n'arrêtent plus rien — ni les informations, ni les programmes, ni les signes ou les symboles, ni les flux financiers, ni les marchandises ou les migrations humaines — et de ce fait elle ne jouent plus le rôle qui avait été le leur pendant des siècles : garantir la permanence des identités et des cultures.

Parallèlement, la distinction entre « intérieur » et « extérieur » perd de sa validité. Il est particulièrement significatif, par exemple, que les forces de police aient aujourd'hui de plus en plus à faire face à des situations de type militaire, tandis que les forces militaires livrent des guerres qui nous sont présentées comme des opérations de police internationales. Cela signifie que la mondialisation fait disparaître la distinction entre l'intérieur et l'extérieur. Dans la mesure où les frontières n'arrêtent plus rien, la mondialisation consacre l'avènement d'un monde sans extérieur, un monde qui par définition n'a rien au-dessus de lui — c'est-à-dire

d’une tyrannie globale qui n’est limitée par rien.

La mondialisation signe par là l’entrée dans l’époque postmoderne : impuissance grandissante des Etats-nations, regain d’importance des communautés locales et des logiques continentales, affaiblissement des organisations de masse au profit des réseaux. Le monde unifié n’a plus de centre ni de périphérie. C’est pourquoi il serait naïf de rechercher un « chef d’orchestre » de la mondialisation. La mondialisation ne dépend de personne, même si elle est en partie — mais en partie seulement — synonyme d’américanisation. Même ceux qui en profitent le plus en sont les outils, les agents, beaucoup plus que les maîtres. Mue par la logique du capital, elle fonctionne comme la technoscience, selon sa logique et sa dynamique propres : sa seule existence est cause de son développement. Dans une telle situation, tout point du globe devient en quelque sorte centre et périphérie à lui seul. Les grandes sociétés industrielles, les cartels de narcotrafiquants, les mafias et les organisations criminelles, fonctionnent sur le même modèle de la délocalisation et de la dispersion.

Dans le monde des réseaux, la logique disruptive du système est une logique de type viral. Les virus qui atteignent les ordinateurs, les épidémies actuelles (du Sida à la vache folle, de la fièvre aphteuse aux nouvelles maladies infectieuses), les menaces de guerre bactériologique, l’action des organisations terroristes engagées dans la guerre des réseaux : tout cela relève d’un même modèle, typiquement postmoderne, de logique virale.

Mais la mondialisation, c’est aussi son contraire. Plus elle actualise l’unification, plus elle potentialise la fragmentation. Plus elle actualise le global, plus elle actualise le local. Mouvement dialectique classique. Mais c’est ici qu’il faut faire attention : si la globalisation détruit les identités en même temps qu’elle stimule le désir de les maintenir ou de les faire renaître, celles qu’elle ressuscite ne sont pas les mêmes que celles d’hier. La mondialisation fait disparaître les identités organiques, intégrées, équlibrées, pour les restituer, bien souvent, sous une forme purement réactive, convulsive et crispée. La montée du radicalisme islamiste, la floraison des irrédentismes, l’apparition d’un néoterrorisme global en sont des aspect parmi d’autres. On connaît la formule qui résume cette dialectique : « Djihad vs. McWorld ». Elle pose le problème de savoir ce que l’on doit faire quand on refuse « McWorld » sans avoir la moindre sympathie pour « Djihad ».

Il est bien clair qu’il faut relever le défi identitaire. Après la liberté et l’égalité, l’identité est en passe de devenir la grande passion des années qui viennent. La liberté et l’égalité étaient hier niés par des pouvoirs dictatoriaux de type classique. L’identité, elle, devient de plus en plus problématique au fur et à mesure que l’idéologie du Même étend son emprise. Mais ici également, il faut être attentifs. L’identité est aujourd’hui un problème au moins autant qu’elle est une solution. S’il y a aujourd’hui demande d’identité, c’est en effet d’abord parce que les identités se sont défaites, qu’elles ne vont plus de soi. Opposer l’identité à la mondialisation ne peut donc se réduire à invoquer un slogan, à se satisfaire d’un mot-fétiche. Même les identités héritées deviennent aujourd’hui des identités choisies, d’abord parce que leur contenu est de plus en plus flou, ensuite parce que les identités ne sont plus opérantes aujourd’hui que pour autant que l’on choisit ou que l’on décide de s’y reconnaître.

Plutôt que de se contenter d’invoquer l’identité, il s’agit donc d’abord de la définir et de lui donner un sens. De dire en quoi être porteur d’une identité plutôt que d’une autre permet d’attester d’une façon de voir, de penser et de vivre incomparable à nulle autre. L’identité n’est jamais statique, mais dynamique. Elle n’est pas le passé, mais aussi bien la façon dont nous imaginons et reconstruisons ce passé. Complexe, friable, toujours émergente, elle est une narration, dit Paul Ricœur, qui définit l’identité narrative comme la capacité de reconstruire en permanence le passé pour rendre le présent plus cohérent et pour se projeter dans l’avenir (7). Et de même, l’identité n’est pas une essence, mais une substance. Elle n’est pas ce qui s’oppose au changement, mais ce qui permet de rester soi-même en changeant tout le temps. Enfin, loin d’être une propriété isolée, elle est indissociable d’une relation, ce qui signifie qu’elle est toujours réflexive, car on ne se construit que par rapport à autrui. C’est pourquoi il n’y a pas d’identité pensable dans une perspective relevant de la logique du bunker ou de l’ethnocentrisme : la constitution de soi passe toujours par l’échange avec autrui. La mondialisation marque peut-être la fin des identités territoriales, certainement pas celle des identités elles-mêmes. Cela exige de nous un formidable effort pour leur donner un nouveau contenu.

A l’idéologie du Même, il faut enfin opposer le principe de diversité. Un principe tire sa force de sa généralité même. La diversité du monde constitue sa seule véritable richesse, car cette diversité est fondatrice du bien le plus précieux : l’identité. Les peuples, pas plus que les personnes, ne sont interchangeables. Dire qu’aucun ne possède en soi plus ou moins de valeur qu’un autre ne revient pas à dire qu’ils sont les mêmes — le Même sous diverses guises —, mais qu’ils sont tous différents. La tolérance, si ce mot a un sens, ne consiste pas à regarder l’Autre pour voir en lui le Même, mais à comprendre ce qui le constitue en tant qu’autre, c’est-à-dire à saisir ce qu’est l’altérité, réalité irréductible à toute « compréhension » par simple projection de soi. L’impératif qui découle de ce principe est simple : il faut tout faire pour ne pas transmettre à nos descendants un monde moins diversifié, et donc moins riche, que celui que nous avons reçu.

Il ne s’agit pas pour autant de tomber dans l’angélisme. Le différentialisme n’interdit pas de porter des jugements de valeur, pas plus qu’il ne condamne à un relativisme ignorant de la vérité. Il s’interdit seulement de camper mentalement sur une position surplombante abstraite, de se poser comme instance dominante (parce qu’« universelle » ou « supérieure ») en vertu de laquelle il serait possible, voire nécessaire, d’imposer aux autres peuples une façon d’être qui n’est pas la leur.

D’autre part, les identités peuvent s’affronter entre elles, les différences peuvent s’affirmer les unes aux dépens des autres. En pareille occasion, il est évidemment normal de défendre en priorité sa propre appartenance. Mais c’est une chose très différente de défendre son identité contre une affirmation abusive ou ue agression (colonisation, immigration de peuplement, etc.), et de considérer que seule a de valeur l’identité à laquelle on se rattache. Le principe de diversité n’est pas remis en cause par la première attitude, alors qu’il l’est par la seconde.

Il ne s’agit pas non plus de passer d’un excès à l’autre en privilégiant ce qui diffère au point d’oublier ce qui est commun. Nous disons seulement que la différence est

plus importante. Elle est plus importante, d'abord, parce que c'est elle qui spécifie, qui définit l'identité, qui fait de chaque personne ou de chaque peuple un être irremplaçable. Elle est plus importante ensuite parce que l'appartenance à l'humanité n'est jamais immédiate, mais au contraire toujours médiate : on n'est humain qu'en tant que l'on appartient à l'une des cultures ou des collectivités constitutives de l'humanité. Elle est plus importante enfin parce que c'est à partir de la singularité que l'on peut accéder à l'universel, et non l'inverse, qui consisterait à déduire d'un universel posé a priori une idée abstraite de la singularité. Toute existence concrète s'avère par là indissociable d'un contexte particulier, d'une ou plusieurs appartenances spécifiques. Toute appartenance est certes une limitation, mais c'est une limitation qui nous délivre des autres. Le rêve de l'inconditionné n'est qu'un rêve.

Il y a évidemment contradiction entre l'homogénéisation planétaire et la défense de la cause des peuples, qui implique la reconnaissance et le maintien de leur pluralité. On ne peut défendre à la fois l'idéal d'un monde unifié et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, car rien ne garantit qu'ils en disposeront dans le sens de cet idéal. De même, on ne peut défendre le pluralisme comme légitimation et respect des différences tout en plaidant pour l'égalisation des conditions, qui réduira ces différences. Enfin et surtout, s'il n'y a sur terre que des hommes « comme les autres », à quoi bon proclamer les droits imprescriptibles des individus singuliers ? Comment célébrer à la fois ce qui nous rend singulièrement irremplaçables et ce qui nous rendrait virtuellement interchangeables ? Certes, on peut toujours s'en tirer avec des formules en forme de pirouettes, telles que « l'égalité dans la différence ». Mais cette expression n'a aucun sens : elle ne renvoie qu'à une *différence in-différente*. On ne peut soutenir le droit à la différence tout en pensant que ce par quoi les hommes relèvent du Même est plus fondamentalement constitutif de leur identité sociale que ce par quoi ils se distinguent les uns des autres.

L'incommensurabilité des personnes ou des cultures n'est pas synonyme d'incommunicabilité. Elle implique seulement la reconnaissance de ce qui les distingue irréductiblement. L'idéologie du Même aspire à la transparence totale, mais le social implique toujours une part opaque. Une société dans lquelle il n'y aurait que des hommes « comme les autres » serait une société où les individus seraient devenus interchangeables, au point que la disparition ou l'élimination de tel ou tel d'entre eux ne revêtirait du point de vue de la société globale qu'un importance relative. La différence est en outre un facteur de résistance, et donc de liberté. Si les individus et les peuples étaient fondamentalement les mêmes, ou s'ils étaient totalement malléables, ils seraient d'autant plus menacés par les propagandes et les conditionnements. Que leur diversité réapparaisse sans cesse, que l'espèce humaine soit aussi fortement polymorphe, montre qu'ils sont anthropologiquement résistants aux modèles homogénéisants.

*

La coexistence d'un présent fait d'angoisse et de frustrations, de malaise et d'exclusion, et d'un avenir surtout riche en menaces de toutes sortes, la crise des idéologies modernes et des religions de salut, la peur du chaos social, enfin le spectacle de la dissolution progressive des identités collectives, constitue

assurément un mélange détonant. Avec la mondialisation, nous entrons dans une époque devenue muette sur les finalités de la vie sociale, dans un mode de rapport au réel qui place la communication au-dessus de son contenu de vérité, dans une perspective où toute perspective autre qu'économique ou morale est abandonnée.

La mondialisation est elle là pour toujours ? Nul ne peut le savoir bien entendu, mais on peut au moins faire un certain nombre de constatations. La première est que le système mondialisé reste un système éminemment vulnérable, non pas malgré son extension et le caractère global de son emprise, mais bel et bien à cause de cette extension. Dans un tel système, tout retentit sur tout. La moindre onde de choc, le moindre dysfonctionnement, au lieu de rester circonscrit à son environnement immédiat, se propage instantanément à l'ensemble du système — et d'autant plus vite, comme on a pu le voir encore récemment, que l'asymétrie des forces en présence remplace désormais le rapport de forces tendant à l'« équilibre ».

La deuxième constatation est que la globalisation donne aussi les moyens de la combattre. Les réseaux sont une arme qui permet de relier entre eux les esprits rebelles dispersés d'un bout à l'autre de la Terre. Le déclin des Etats-nations libère les énergies à la base, crée un nouvel espace pour la démocratie participative, multiplie les possibilités d'action locale autonome. En favorisant la réapparition de la dimension politique du social que les grandes machineries étatiques avaient si longtemps masquée, il favorise du même coup l'application à tous les niveaux du principe de subsidiarité, qui est l'un des meilleurs moyens de porter remède au contenu actuel de la globalisation. Asymétrie des forces : non pas surenchérir dans le global, mais opposer le réseau à la machine, le virus au système, le local au global.

Enfin, rappelons-le, l'histoire, loin d'être « finie », reste toujours ouverte. Elle l'est même aujourd'hui beaucoup plus encore qu'elle ne l'était hier, dans la mesure où nous sommes entrés de toute évidence dans une période de transition. Aucun futurologue n'avait prévu aucun des grands événements qui se sont produits depuis la chute du Mur de Berlin. Pourtant, tout ce que répète le système médiatique, c'est que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles, voire dans le seul monde possible. Ce qu'il répète à satiété, sur tous les tons, c'est qu'il n'y a pas d'alternative, et que toute tentative pour changer de règles ou de normes, ne pourrait aboutir qu'à faire empirer les choses. C'est à ce grand mensonge, devant lequel tant et tant ont déjà capitulé, qu'il faut répondre en affirmant au contraire qu'autre chose est toujours possible.

Il y a toujours eu des esprits rebelles. Mais le monde actuel leur réserve une place toute particulière. A l'époque de la modernité, le rebelle apparaissait en retrait par rapport au révolutionnaire. Aujourd'hui que la modernité s'achève, il retrouve toute sa place. La mondialisation, je l'ai dit, fait de la Terre un monde sans extérieur, qu'on ne peut plus attaquer à partir du dehors. Un tel monde n'est pas tant voué à l'explosion qu'à la dépression implosive. La mondialisation consacre l'avènement des réseaux, dont l'influence se propage à la façon des virus. Le rebelle est adapté à ce monde, précisément parce qu'il anime des réseaux et propage ses idées de façon virale. Dans un monde qui tend à l'homogène, le rebelle, enfin, est la singularité même. Dans un monde toujours plus conforme, il est le non-conformisme même. Dans un

monde voué à la transparence totalitaire, il est un point opaque, un sujet qui a su demeurer réel dans un monde d'objets virtuels, un séditieux par excellence dans un monde voué à la surveillance totale, un étranger qu'on pourrait exclure à bon droit au nom de la lutte contre l'exclusion s'il ne s'était pas d'emblée exclu lui-même.

C'est pourquoi l'avenir appartient à la pensée rebelle, à cette pensée qui observe et dessine des clivages inédits, esquisse une topographie nouvelle, préfigure un autre monde. L'histoire n'est jamais terminée, elle reste toujours ouverte. Elle est toujours imprévisible. C'est pourquoi il faut être attentifs à ce qui vient, attentifs à cela même qui ne se laisse pas prévoir, mais seulement pressentir et deviner.

A. B.

1. Jean Nicolas, *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale, 1661-1789*, Seuil, Paris 2002.

2. *Le traité du Rebelle ou le recours aux forêts*, Christian Bourgois, Paris 1981.

3. Cf. les Actes du débat organisé en 1999 par le département d'anthropologie sociale de l'Université de Manchester : « The Right to Difference is a Fundamental Human Right », in *Left Curve*, 35, 2001, pp. 112-137.

4. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998, pp. 68-69.

5. Comme l'a écrit récemment Wiktor Stoczkowski, « si la pensée de l'exclusion était vraiment faite de conclusions inférées de la seule observation des différences, elle ne pourrait disparaître que dans dans un monde peuplé de produits, parfaitement identiques, de clonage » (« Les fondements de la pensée de l'exclusion », in *La Recherche*, janvier 2002, p. 46). L'auteur ajoute qu'« en défendant l'égalité des hommes au nom de l'idée qu'ils sont tous identiques, on oublie qu'ils ne sont identiques que d'un certain point de vue, et que celui qui adoptera un autre point de vue les trouvera différents » (ibid.).

6. Cf. Alain de Benoist, « Face à la mondialisation », in *Les grandes peurs de l'an 2000. Périls et défis du XXIe siècle*, Actes du XXXe Colloque national du GRECE, Paris, 1er décembre 1996, GRECE, Paris 1997, pp. 9-43.

7. Pour une comparaison entre identité narrative et identité réflexive (qui résulte de la distance prise entre le soi et le moi), cf. Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, PUF, 2000.